Direção editorial: Ana Kelma Gallas
Diagramação: Kleber Albuquerque Filho
Editor OMP: Eliezyo Silva
Imagem da capa: Karine Gallas

LESTU PUBLISHING COMPANY
Editora, Gráfica e Consultoria Ltda
Avenida Paulista, 2300, andar Pilotis
Bela Vista, São Paulo, 01310-300, Brasil.
(11) 97415.4679 | editora@lestu.org | www.lestu.com.br

FICHA CATALOGRÁFICA
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G641 GONTIJO, Fabiano.
Corpo, sexo, gênero: estudos em perspectiva / Fabiano Gontijo (Org.). — São Paulo, SP: Lestu *Publishing Company*, 2021.

273 p. *online*
ISBN: 978-65-996314-2-9
DOI: https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9

1. Identidade de Gênero. 2. Teoria *Queer*. 3. Sexualidade. 4. Corpo. 5. Sociologia. I. Autor(a). II. Título. III. Lestu. IV.

CDD: 306.7

Índices para catálogo sistemático:
1. Gênero e sexualidade: Aspectos sociais: Sociologia: 306.7

FABIANO GONTIJO
[ORG.]

CORPO, SEXO, GÊNERO

ESTUDOS EM PERSPECTIVA

4

O Chapéu do Boto-Homem: de como a indumentária nos ajuda a entender a diversidade sexual e de gênero a partir das relações entre humanos, encantados e coisas na Amazônia.

Igor Erick[1]

Entre o profano e o religioso: as marcas da festividade do Çairé

O chapéu do boto está presente em vários enredos das cosmologias indígenas e ribeirinhas, assim como no festival do Çairé. Trata-se de uma indumentária introduzida nas festividades locais, assim como no lazer entre banhistas e turistas que frequentam a Vila. Dentre os festivais que acontecem em Alter do Chão, destacam-se dois: o Festival Borari que ocorre durante o mês de julho, e o Festival do Çairé[2] que acontece no mês de setembro. Ambos são celebrados durante a vazante do rio Tapajós (verão amazônico) que propicia o surgimento de praias de águas doces e cristalinas. O primeiro festival, segundo o site da portaria de turismo do Estado do Pará, é um evento organizado pela associação indígena Borari.

A festividade celebra os costumes, tradições e práticas indígenas através das apresentações coreografadas e das alegorias de pequenos portes que trazem elementos das cosmologias indígenas e dos cânticos nativos dos indígenas Borari. Já o segundo festival é um evento que celebra a disputa

---

1 Doutorando em Antropologia Universidade Federal do Pará Bolsista CAPES

2 Há uma disputa entre os literários, administração pública, populares e indígenas sobre o uso correto do termo "Çairé" para designar o ritual que ocorre em Alter do Chão. O uso da grafia já foi apresentado de várias maneiras entre cronistas, jesuítas e literários. O debate não está no termo em si, mas na escolha entre as iniciais "S" e "Ç". Ao longo dos séculos a grafia foi sendo restruturada e ressignificada a partir de seus usos/desusos. Em Alter do Chão e na cidade de Santarém o termo se transformou em assunto nos debates do dia a dia na vila e na cidade. A prefeitura em 2014 postou em suas redes sociais e durante a promoção do festival o uso do termo com a inicial "S" a pretexto da adequação às normas da língua portuguesa, que não admitem a escrita de palavras iniciadas com a letra "Ç" (Carvalho 2016). Já os populares, principalmente na cidade de Santarém, compartilhavam do mesmo argumento que a prefeitura. Já os moradores indígenas e ribeirinhos da Vila de Alter do Chão, preferiam a escrita com "Ç". A justifica se dava ao resgate da palavra dita e escrita na língua nheengatu (variante do tupi) dos indígenas Borari durante a colonização da região.

entre duas agremiações que representam os dois botos da Amazônia: o Boto Tucuxi (Sotalia fluviatilis) e o Boto-Cor-de-Rosa (Inia geoffrensis). As disputas coreografadas por ambas as agremiações representadas pelos botos são carregadas de alegorias que remetem ao imaginário sobre a Amazônia, as cosmologias indígenas e ribeirinhas, as encantarias, a(s) sexualidade(s) e sobre o processo de sacralização do ritual[3]. É nesse contexto que me introduzo na Vila de Alter do Chão entre os anos de 2018 e 2019 nos meses de setembro (Verão Amazônico) e dezembro (Inverno Amazônico)[4].

A festividade do Çairé foi datada e narrada por cronistas e jesuítas como sendo um ritual indígena dos Borari que habitavam a região durante o século XVII (e habitam até hoje). Entretanto, a festa do Çairé é palco de diferentes concepções e narrativas fundacionais, dentre elas, a introdução de elementos cristãos e a preparação da festa para recepcionar os colonizadores portugueses. Hoje, o festival gira em torno de duas concepções: a festa religiosa e a festa profana (ou Festival Folclórico dos Botos).

Figura 1. Ilha do Amor em época da vazante. Praia principal da vila de Alter do Chão. Foto: Igor Erick

3 Sobre o festival do Çairé, ver Carvalho (2016).

4 Ver a dissertação de Mestrado por mim produzida (ERICK, 2020).

Figura 2. Festa religiosa: Cortejo religioso e o arco do Çairé. Foto: Igor Erick

A festa religiosa atrai olhares curiosos de muitos turistas internacionais, nacionais e regionais. Alguns desses olhares se referem à "tradicionalidade do ritual", regada por performances de cânticos e de elementos cristãos. Esses elementos podem ser vistos durante o cortejo religioso que dá início a festa do Çairé. Carregado por mulheres indígenas, o arco do Çairé[5], um objeto que lembra um escudo português e que louva o Divino Espírito Santo, é um dos principais objetos da festividade. Outro momento ritual atrelado ao Çairé é o consumo do tarubá[6] que acontece durante o encerramento da festividade. Tanto o arco do Çairé, quanto o tarubá, são bidirecionais, sendo o resultado combinado de dois elementos (europeu católico e indígena) inseridos no festival. Já a festa folclórica (o lado profano) acontece em diversas áreas pela Vila de Alter do Chão, principalmente no Çairódromo. Este último é um espaço voltado para as

5 O arco do Çairé é um semicírculo, adornados com fitas e flores coloridas. O arco contém cruzes centrais, que representam a Santíssima Trindade (Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo). O manejo do objeto é feito por uma mulher indígena anciã conhecida como Saraipora.

6 O tarubá é um fermentado alcóolico feito de mandioca usado por indígenas Borari.

Figura 3. Turistas e nativos (indígenas e ribeirinhos) dançamapós o consumo de tarubá. Foto: Igor Erick

apresentações do festival, principalmente a disputa entre as duas agremiações que representam os botos (cor de rosa e tucuxi) na região. A introdução dos elementos locais, como as encantarias, os saberes e fazeres dos indígenas, ribeirinhos e caboclos na Amazônia, os rituais de pajelança, as performances do puxirum, a sedução entre o boto-homem e a cabocla Borari, entre outros enredos, mesclam-se às tecnologias apresentadas durante o espetáculo e aos shows de cantores nacionais. Os elementos inseridos transmitem a mensagem de que o festival folclórico é moderno e urbano: é um festival que delega estruturas atualizadas, que podem ser percebidas na fabricação de grandes carros alegóricos que comportam grandes guindaste para a sua locomoção, lâmpadas de LED e sistemas de fumaças que emergem entre as alegorias.

Os rituais religiosos e profanos criam pontes entre uma identidade local selecionada (indígena) e a cultura de entretenimento (festival folclórico) para serem transmitidas aos turistas e nativos presentes em Alter do Chão. Durante a realização da festa religiosa do Çairé é possível observar a manipulação de um passado colonial português com a introdução de elementos indígenas (indigenização), enquanto o profano apresenta um ritual que introduz elementos indígenas, ribeirinhos,

Figura 4. Alegoria que representa a cobra grande (encantaria) Foto: Igor Erick

Figura 5. Dançarinos com grafismo corporal indígena em suas roupas. Apresentações das agremiações dos botos. Foto: Igor Erick

Figura 6. Indígenas Borari se preparando para adentrar no festival Çairé. Foto:

caboclos e saberes/fazeres amazônidas em enredos que se misturam com tecnologias[7]. No entanto, há uma negação da presença indígena em Alter do Chão, principalmente nos debates sobre a demarcação das terras indígenas. Os atos de indeferimentos partem da maioria do setor empresarial (restaurantes e bares gourmets, hotéis e pousadas) e pelo setor da classe média santarena (em sua grande maioria, urbana e branca). Diante do conflito de glorificar uma identidade indígena durante os festivais e negá-la nas demandas de políticas locais, percebe-se que a introdução dos elementos e saberes indígenas no festejo podem ao mesmo tempo excluir os indígenas nas ações políticas e do outro lado, inseri-los em um contexto de entretenimento regional e internacional como um poderoso símbolo de identidade local (ALCALDE, 2009).

Os enredos sobre a encantaria do boto na Amazônia: sexualidade, desejo e libido

Foi durante a realização do festival no Çairódromo que eu conheci Pedro Borari[8], indígena, universitário, pajé da região e gay. É um dos

7 Tecnologias enquanto conjunto de técnicas, habilidade e métodos utilizados para a construção das alegorias.

8 Os nomes próprios de interlocutores usados no texto são pseudônimos.

principais ativistas da região e sua atuação política abrange tanto a Vila de Alter do Chão, quanto a região do Rios Tapajós e Amazonas. A sua circulação não se restringe ao seu movimento político, ela está presente nas universidades públicas, nos festejos, nas celebrações das festas de santos nas comunidades adjacentes, nos rituais afroindígenas protagonizados por ele em dias de festas no terreiro e em suas viagens agendadas com a participação em eventos indígenas nacionais e internacionais.

Pedro Borari descreve a performance do boto-homem no festival durante a apresentação das agremiações. É um dos principais personagens da encantaria dessa região e uma das principais personalidades nas alegorias do Festival do Çairé. O seu enredo é caracterizado como sendo um homem encantador e sedutor, o seu encanto seduz e cega a cunhantã ou a cabocla mais bela da comunidade com a qual mantem um relacionamento. Hipnotizada pelo belo jovem rapaz e pela sua indumentária totalmente branca (chapéu, terno, calça e sapatos), a jovem moça já em transe não percebe o que está acontecendo e mantem um intercurso sexual com o boto-homem.

Desse relacionamento, nasce uma criança que crescerá sem o pai na localidade e a ausência de uma figura paterna é parte da estrutura do mito do boto na Amazônia para explicar aos olhos externos o motivo de existir uma mãe solo na comunidade ribeirinha. O boto é habitante das cidades subaquáticas e, em dias de festas nas comunidades, transforma-se em homem para ir até o mundo humano. A sua aparência fora da água encanta aos olhos de quem o vê. Vestido de branco, elegante e sedutor, o boto-homem chama atenção de todas as mulheres que ali estiverem presentes, mas ele escolherá apenas uma moça para ter relação, e será a moça mais bela da comunidade. O processo de metamorfose pelo qual o boto passa para ir até as comunidades ribeirinhas em dias de festa, é o uso que se faz da fauna aquática para a sua vestimenta “quando o encantamento se desfaz, seus chapéus são raias, seu dinheiro, algas e seus rostos, focinho de boto” (BELAUNDE, 2015: 552). Outro momento para que o boto apareça é em dia de resguardo menstrual, pois quando há quebra de restrição e a moça vai em direção ao rio, o sangue, ao entrar em contato com água, é sentido pelo boto, criando uma sensação de desejo que é sanada durante o ato do prazer sexual (BELAUNDE, 2015). Esses são alguns dos principais enredos da encantaria que se espalha por quase toda a Amazônia.

O enredo em que o boto-homem seduz um belo rapaz e um boto fêmea que seduz uma bela jovem não é visto pelos moradores da Amazônia e nem pela produção do festival do Çairé como sendo uma encantaria que

pudesse fazer parte das realidades locais. A encantaria sobre o boto se prende ao mundo binário, homem e mulher (gênero/sexo) e a (re)produção do mito mantem a manutenção da sua estrutura referente ao binarismo de gênero/sexo. No entanto, nos estudos contemporâneos, há outros relatos sobre a presença do boto nas narrativas em que a sexualidade e o gênero são parâmetros de compreensão para as realidades sexuais cotidianas. Flávio Barros (2016) relata um caso sobre um pescador que manteve relações sexuais com uma "bota" (boto fêmea) durante a prática de pesca.

O autor em sua pesquisa mostra que o pescador foi seduzido pela "bota" e que teria se relacionado sexualmente com ela em sua canoa. Domingues (2019), em sua análise sobre o cosmoerótico na Amazônia, apresenta o modo como os seus interlocutores interpretam os corpos dos botos. Segundo os seus informantes, os botos, por estarem muito próximos aos humanos, teriam aspectos físicos semelhantes aos humanos. Isto é, a vulva da bota ou, como é conhecida entre os seus interlocutores, "a buceta da bota", é similar à vulva da mulher, e, por isso, alguns pescadores, de acordo com suas análises, saem para pesca e quando passam semanas e até meses nos rios longe da terra firme, acabam transando com as botas capturadas durante as atividades de pesca. Outro aspecto ligado ao boto, é associado ao seu feromônio. Domingues (2019) demonstra que a elaboração de produtos oriundos da biodiversidade da Amazônia, como banhos, óleos e perfumes são produzidos em sua grande maioria de partes de animais e plantas. O perfume do boto, que está ligado à libido, é o mais procurado entre homens e mulheres na seção de ervas e feitiços do Mercado do Ver-o-Peso, em Belém.

A imagem do boto, nesse sentido, está sendo construída por outros enredos e por outras realidades. O encontro colonial, a introdução de elementos cristãos e a inserção de novos signos e valores indígenas, ribeirinhos e/ou caboclos fazem parte de uma nova conjuntura transformacional: " [...] a conjuntura possui uma estrutura, e esta se constitui de relações sociais mediadas por signos com valores distintos em função do seu papel no esquema simbólico coletivo e na prática das pessoas" (Sahlins, 2008 [1981] p. 14).

Os novos conteúdos funcionais e os novos valores adquiridos na prática e na história apresentados nessa seção retornam ao mito com novos significados e significantes. Esses enredos são plurais e mostram o boto e/ou a bota em seus múltiplos usos, seja no campo das encantarias ou nas realidades daqueles e daquelas que frequentam a Vila de Alter Do Chão.

Para além do ser afetado: uma experiência atravessada pelo sensorial

Ricardo, ribeirinho e morador de Alter do Chão, também narra as suas experiências em comunidades visitadas e durante as suas idas e vindas para Alter do Chão. As paisagens e as encantarias descritas pelo interlocutor são maneiras que ele encontrou para falar de sua sexualidade em interação com as águas dos rios. Além das praias e dos igarapés enquanto paisagens aquáticas, o interlocutor descreve os barracões das comunidades e o campo de futebol como espaços de encontros e namoros. Esses espaços, por fazerem parte das realidades das pessoas que habitam essas localidades, são considerados como um conjunto de paisagens inseridas nas experiências a seguir:

> Autor. Na aldeia visitada por você, além do campo de futebol, tinha igarapé ou praia?
>
> Ricardo. Tinha um igarapé. Já a praia ficava longe, pois a aldeia não ficava na várzea e sim, dentro da floresta, entrando a mata. E inclusive, fomos ao igarapé para tomarmos banho. A água desse igarapé era cristalina e bem gelada, tiramos muitas fotos.
>
> Autor. Se você pudesse me descrever esse lugar, como você me descreveria?
>
> Ricardo. É uma região de floresta, de mata fechada com grande árvores ao redor da aldeia. A água do igarapé muito cristalina, limpa e com pedras ao fundo. O lugar mais lindo que eu já vi. E ali, era um ótimo lugar para "fazer" um. (risos). Inclusive, nesse dia, foi um rapaz da aldeia lá com a gente tomar banho no igarapé, bem bonito inclusive. E quando ele ficava se banhando no igarapé, a gente comentava sobre o corpo dele, que era um corpo bonito, ficamos observando cada detalhe daquele corpo. Mas quando ele saia da água, a gente não conseguia ver volume nenhum, né? (risos). Inclusive, as outras gays ficaram se oferecendo para ele, mas eu não. Pois ele não me chamava atenção, por isso que eu não me aproximava. Mas o meu amigo se aproximou dele, e foi ele que puxou assunto com o rapaz.

Autor. Que tipo de assunto?

Ricardo. Era sobre uma questão do lugar, sobre os encantados de lá. E aproveitamos para perguntar se tinha alguma história que estava relacionado ao igarapé. E o rapaz relatou que na própria comunidade existe um conto que fala sobre um cara que é uma cobra. É a história de um homem que virava uma cobra quando estava em contato com o igarapé, seria um tipo de encantado que protegia e protege aquele lugar. E geralmente ele só aparece nos dias de sexta feira pela parte da manhã quando a lua está cheia, isso de acordo com que o cara disse. Pois dar para ver a lua quando está de dia, né? Então, ele relatou que uma mulher acordou seis horas da manhã e foi até o igarapé para fazer alguns afazeres e quando estava próximo do igarapé, ela enxergou um homem entrando na água e sumiu, quando de repente, ela se aproximou e viu uma cobra no igarapé. Essa cobra, de acordo com o que ele disse, era gigante e assim que ela percebeu a mulher, a cobra foi embora.

Autor. Você teve alguma experiência durante o Çairé ou já teve outras experiências depois da festividade em Alter do Chão?

Ricardo. Eu já tive. Por exemplo, eu já fui para Alter para transar sob influência de outras pessoas, não que eu tive essa vontade de ir para a praia porque esquematizei desde do início um encontro, aconteceu ali. Esse meu amigo que me convidou, ele mora em Altamira e quando visita a cidade ele quer ir para Alter do Chão justamente para caçar. A estratégia que ele usa é ir para a ilha do amor, andar só de sunga curta de uma ponta da praia até outra só observando outros corpos e catando outros olhares para ele.

Autor. Você e seus amigos preferem a praia e o igarapé do que o motel?

Ricardo. Sim, com certeza!

Autor. Por quê?

Ricardo. Acho que é o desejo. É muito fácil caçar nesses lugares. Por exemplo, como eu moro em frente a orla da cidade, eu só desço para caminha e consigo alguém. Quando acontece, nós vamos em direção a praia que fica em frente a cidade, e lá, acontece tudo. E outra coisa, lembra que você me perguntou sobre o campo de futebol na comunidade? Pois é, lembrei de uma coisa. Teve uma festividade em uma comunidade ribeirinha aqui perto de Santarém, sabe aquelas festas que tem torneio de futebol e depois festa no barracão com a banda da cidade? Pois é, depois e durante a festa todos vão para o campo, para atrás do barracão e até descem para a praia e o igarapé a noite, cansei de ver isso. Eu tenho a história do meu primo que até hoje mora na várzea.

Autor. Qual seria essa história?

Ricardo. Quando o meu primo teve a sua primeira relação sexual, foi com um outro primo. Ele conta que todas as tardes quando iam brincar ambos tinham curiosidades sobre o tamanho de seus pênis, e daí começavam a se masturbar um em frente do outro. O meu primo disse que não era gay, que aquele momento era apenas um lance para conhecer partes de um corpo que era desconhecido para ambos. Já na adolescência, o meu primo disse que ele foram brincar em um barranco perto do roçado que fica próxima a praia e lá o cara começou a roçar o pênis dele na bunda do meu primo, depois teve penetração. Até hoje esse meu primo volta para a comunidade para manter os esquemas dele ativo, pois ele mora aqui na cidade de Santarém. Outro fato curioso sobre o meu primo, é que ele gostava de manter isso na lembrança, pois a mãe dele, minha tia, ainda mora lá. Veja só, é de lá que ele gosta mais e não daqui.

Autor. Voltando para a questão do teu primo, presta atenção no que ele disse. Percebe que a praia foi um dos primeiros lugares que ele teve a sua primeira transa? Nesse sentido, a praia me fez lembrar de algu-

mas encantarias aquáticas, como o Boto por exemplo. Nesse sentido, você já teve alguma experiência com a encantaria além do homem cobra?

Ricardo. Sim! Teve um dia que eu e alguns amigos do nada decidimos ir para a vila de Alter do Chão. Mas antes de pegarmos a estrada, fomos comprar algumas bebidas para bebermos na areia da praia. Bom, chegando em Alter do Chão, éramos cinco pessoas e decidimos descer até a praia do Cajueiro e já estava de noite. Dentre esses cinco amigos, eu já estava flertando um cara que estava com a gente, já os outros três rapazes, tínhamos um casal e o cara que sobrou não resolveu ir com a gente. Chagando no Cajueiro, resolvemos fazer uma Piracaia e beber durante os intervalos de tempo entre o banho na água a noite e a bebida e comida. Depois da comida acabar, fomos os quatros para a água. O casal de amigos foi em direção a uma canoa que estava ancorada próximo da gente e eu e meu boy ficamos pouco distante deles. Eu lembro como se fosse hoje, pois na hora que eu estava nas preliminares com o meu ficante e o casal também, um boto cor de rosa apareceu do nada bem no meio de nós quatros, simplesmente o Boto deu aquela revoada na água e todos ficamos com medo, e nesse momento, corremos para a areia.

Autor. Como assim amigo? Um Boto apareceu entre vocês? Você sabe por quê?

Ricardo. Olha, não é com frequência que podemos ver Botos em Alter do Chão, mas eles aparecem no fim da tarde. Mas nesse dia, acho que era um boto gay (risos).

Autor. Boto gay?

Ricardo. Sim! Mas o que a gente conhece aqui, são sobre os Botos que seduzem as meninas em período fértil ou quando estão naquele dia (menstruadas). Eu também não entendi o porquê de um boto aparecer no meio de quatros homens gays. Creio que ele deva ter sentido o feromônio de todas ali ou foi o pitiú (risos). Mas que levamos um susto grande, levamos. Depois voltamos para a água, mas já não tinha mais clima e muito menos o boto apareceu de novo.

As experiências de Ricardo mostram que as paisagens são também frutos de desejos, relacionadas a estar e sentir a água do igarapé. O barracão da comunidade e o campo de futebol estão inseridos nos espaços, onde esses espaços constituem e são constituídos enquanto paisagens: “A paisagem é uma série de locais nomeados, um conjunto de lugares relacionais conectados por trilhas, movimentos e narrativas[9]” (TILLEY, 1994:34). As paisagens do desejo[10] são extensões que não somente fazem partes das realidades dos moradores e turistas, como também regem todo um contexto histórico do sentir as águas em seus corpos e do seu uso para narrar as encantarias aquáticas. As paisagens (igarapés, praias, barracão da comunidade, campo de futebol da comunidade entre outros) se inserem nas realidades dos sujeitos enquanto espaços habitados, vivenciados e experienciados. Entendo as paisagens a partir de Tim Ingold (2000) e Chris Tilley (1994) enquanto mundos habitados, experienciados e vividos, mundos como são conhecidos por aqueles que nele habitam, fazem dele um registro duradouro. Os modos de habitar essas paisagens se dão através dos corpos humanos e não humanos, segundo os quais as pessoas constroem, e que surgem dentro de suas atividades de vida (INGOLD, 2000). “Assim, as encantarias aquáticas (como a do boto) regem, transmitem e são mediadoras. Elas existem e não são percebidas enquanto metáforas. A encantaria é tão real quanto a sexualidade. As pessoas que vivem essa relação com o boto a vê como um dos principais agentes cosmológicos de suas experiências no rio”. Além disso, as paisagens também podem ser descritas por meio da sensorialidade e por ser/estar no mundo. As representações dos corpos que estão inseridos nessas paisagens os fazem ser percebidos como sendo parte delas, isto é, os corpos criam as paisagens e as paisagens criam os corpos em um processo de agência e de interações com os sentidos e modos de ser e estar (Erick, 2020).

Sexualidade e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia.

Diante de um vasto enredo sobre o boto-homem, nota-se que a

9 Tradução livre do inglês: “A landscape is a series of named locales, a set of relational places linked by paths, movements and narratives” (TILLEY, 1994:34).

10 As paisagens dos desejos são espaços que conformam os desejos de ser, estar e sentir dos meus interlocutores com os espaços descritos durante a pesquisa de campo. São paisagens que regem um contexto histórico mais amplo do sentir das águas em seus corpos e ao seu uso para narrar as encantarias subaquáticas.

cultura material atrelada à encantaria (em particular, o chapéu do boto-homem) também nos oferece outras percepções de como a indumentária pode ser pensada para além da ideia de interior e exterior como algo superficial e funcional, isto é, repudiar a abordagem semiótica das coisas. O problema é que ela faz das roupas meros servos, cuja tarefa é representar aquele que as utiliza (MILLER, 1954). O meu objetivo é refletir sobre os usos e desusos do chapéu do boto-homem entre os turistas e nativos, pensando a agentividade do chapéu (GELL, 2005), o encanto tecnológico (GELL, 2018) e seus aspectos mais sensuais (ALLERTON, 2007) durante as experiências observadas em Alter do Chão.

Penso o chapéu como um forte agente, um objeto que pode receber ou indexar relações de parentesco e as biografias de quem o usa e o produz (HOSKINS, 2008). Durante as minhas observações na Ilha do Amor, local de praias em frente à Vila, pude perceber como as pessoas, que interagiam umas com as outras e também com as paisagens, incorporavam as encantarias do boto-homem em suas atividades cotidianas, principalmente em suas conversas em rodas de amigos e amigas ou de familiares dentro do Rio Tapajós. O chapéu do boto era perceptível nas cabeças dos banhistas e sua relação com a encantaria era incorporada nas conversas. Eu ouço e observo um grupo com cinco pessoas na praia, mais precisamente dentro do rio. No grupo, há três mulheres e dois homens que esperavam outro participante, um amigo. Esse amigo está usando o chapéu do boto e vai em direção ao encontro do grupo. Ao ser percebido pelas mulheres que estão na água, o jovem rapaz que está se aproximando ouve "ui..ui...ui.. lá vem o boto", "cuidado, ele está usando o chapéu e vai lhe seduzir", "dança para gente boto-homem" e "olha o chapéu dele, que lindo, parece o boto".

Além do uso pelos banhistas, a indumentária pode ser consumida (enquanto mercadoria) para o uso pessoal. Podemos encontrar os chapéus nas barracas de palhas em frente a ilha e nas proximidades do Çairódromo. A venda também é feita pelos vendedores ambulantes nas areias das praias. São vendedores que circulam entre as praias oferecendo o produto junto com a biografia do boto-homem: "Olha o chapéu do boto, quem vai querer seduzir o seu caboclo ou cabocla?" A sua produção é feita entre os artesãos locais com produtos nativos, como a palha das palmeiras de açaí (Euterpe oleracea). Os chapéus produzidos com esse material se aproximam do chapéu do boto visto nas barracas, nas apresentações do festival, nas artes plásticas, na literatura e nas narrativas locais. Esses últimos são produzidos muitas vezes em outras regiões, conhecidos como chapéu panamá. A sua cor é branca, mas comparada com este último, tem uma circunferência

pequena em relação ao panamá.

O uso dos chapéus na Vila de Alter do Chão também pode ser percebida entre os moradores e até mesmo pode-se ouvir em conversas ou em situações jocosas na rua a sua associação com o boto-homem. Ao caminhar em direção ao espaço principal do festival, o Çairódromo, os vendedores nativos estão usando essas indumentárias, não para se proteger, porque a função seria essa, mas para mostrar que as metáforas espaciais e sexuais se encontram na superfície exterior do objeto. O chapéu pode ser interpretado como uma autoconstrução do eu, de um eu sedutor, de um eu prestes a seduzir a moça mais bela da festa. Portar o vestuário do boto não é usá-lo somente para se prevenir dos raios ultravioletas ou por se tratar de uma questão de estética, mas é usá-lo em um contexto de encantaria aquática presente nos dias de festivais. Esse traje faz parte de redes de conexões e emaranhados de relações em crescimento e movimento mais que humano presente nas realidades observadas, são relações que atravessam dois mundos (mundo dos humanos e não-humanos), são relações de negociações; os objetos moldam e são moldados diariamente em Alter do Chão por aqueles que os usam e por aqueles que os observam (LATOUR 2009; INGOLD, 2012).

O chapéu do boto-homem forma um sistema de informações que atravessam os corpos dos usuários e dos observadores. Durante as apresentações das disputas das duas agremiações dos botos no festival, pude observar as performances de sedução e encantamento encenadas pelo ator (boto) e a atriz (cabocla Borari) que nos ajudam a pensar como as indumentárias e o corpo nos guiam a um campo complexo de relações mais que humanas. Dentre as apresentações é importante destacar algumas, que é o caso dos quesitos de pontuação do concurso dos botos: sedução do boto, apresentador, cantador, rainha do Çairé, cabocla Borari, curandeiro, rainha do artesanato, boto homem encantador, boto animal evolução, rainha do Lago Verde, carimbó, organização do conjunto folclórico, alegorias, letra, música, ritual e torcida. Os quesitos destacados são itens encenados durante a realização do festival para os turistas e nativos presentes nas arquibancadas. Os quesitos sedução do boto, boto homem encantador, boto animal evolução e cabocla Borari são (re)produzidos nas interações entre nativos e turistas, turistas e nativos, turistas e turistas, nativos e nativos, turistas e paisagens, nativos e paisagens, paisagens e turistas e por fim, paisagens e nativos. Pude observar as (re)produções dos itens em destaque na presença de Ricardo e Pedro durante um ensaio. Pedro, ao encenar a sedução do boto-homem junto com Ricardo (nesse enredo, Ricardo estava representando a cabocla Borari), utilizava um chapéu branco, uma camisa três-quartos de cor

Figura 7. Boto-homem e seu chapéu. Foto: G1 Santarém

branca aberta, mostrando o seu peitoral e abdômen, além da calça também de coloração branca. Ricardo estava sem camisa e com um short. Foi assim que deram início à encenação da sedução do boto-homem. A performance aconteceu em uma praia do Lago Verde, a algumas centenas de metros do centro de Alter do Chão. A encenação do boto-homem é uma performance com bastante movimento do corpo, com auxílios das indumentárias: o corpo e o chapéu de Pedro, por exemplo, movem-se junto ao corpo de Ricardo, o chapéu camufla os olhares de Pedro fixados em Ricardo e escondem a sua "verdadeira" identidade animal, e, ao ser tocado com os dedos indicadores e polegar (movimento de pinça), o chapéu produz informações que podem ser interpretadas como gestos de cumprimentos e de sedução. Já a camisa, por outro lado, é usada para exibir o corpo bem definido (dentro dos padrões de beleza masculina) para aquele que recebe a sedução e, ao mesmo tempo, é utilizada como um instrumento para se conectar ao corpo receptor. A calça protege o corpo do sedutor, pois a sedução é feita na areia, além do aporte de proteção, indexando as substâncias corpóreas do seu usuário.

O boto-animal em evolução é um dos itens mais aguardados pelo público do espetáculo. Os botos cor de rosa e tucuxi são materializados em alegorias e manuseados por homens que se camuflam dentro da roupa de boto-animal. A importância dada ao boto-animal está justamente no aspecto que o animal dança com as caboclas e se desloca ao mundo dos

humanos para interagir com as mulheres durante as apresentações. Depois desse processo, o boto-animal passa pela metamorfose e se desloca para a superfície em forma de um homem branco, loiro com os olhos claros[11]. As performances de sedução e metamorfose são re(produzidas) tanto por Ricardo, quanto por Pedro em momentos de lazer e encontros com amigos e amigas no Rio Tapajós. Nesses encontros, ambos performatizam tanto o boto-homem, quanto o boto-animal no rio. Este último é demonstrado nas relações jocosas na presença de homens com gritos de olha o boto! É uma brincadeira com a participação exclusiva de homens, por se tratar de mostrar parte das nádegas aos outros participantes do gênero masculino. Começa quando uma pessoa diz "lá vem o boto"; é nesse momento que alguns rapazes, ao imergir nas águas, apresentam as suas nádegas, imitando os movimentos do boto, quando o cetáceo vem à superfície para respirar e dá um salto antes de imergir novamente. Esse movimento é representado durante as apresentações do boto-animal no festival do Çairé. Os enredos[12] que envolvem as encantarias aquáticas, principalmente o boto-homem, são narrativas que nos ajudam a refletir sobre a importância das indumentárias, principalmente o chapéu, nas relações mais que humanas (TSING, 2019). Mylene Mizrahi (2019) descreve como as roupas usadas por mulheres e homens nos bailes funks cariocas se configuram em estratégias de autoapresentação e da constituição de um sujeito criativo, permitindo-a adentrar em um mundo complexos de significados. Para a autora, as roupas usadas por homens nos bailes funk nos ajuda a pensar uma vinculação entre a maneira de dançar, o tipo de corpo valorizado e o estilo indumentário. Todos esses traços podem ser observados nas performances do boto-homem e no uso do chapéu, pois é importante que o usuário, além de portar o chapéu, apresente um tipo de corpo valorizado, um corpo em movimento. A fricção entre o corpo que seduz e o corpo receptor nos demonstra as posições que ocupam um em relação ao outro. Sendo assim, o chapéu do boto e a performance da sedução envolvem necessariamente apreender o corpo a partir da relação que o corpo, o chapéu e a performance estabelecem entre si (MIZRAHI, 2019), já que "antes de qualquer coisa, a existência é corporal. Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência" (LE BRETON, 2006:7).

11 Ver Lima (2014) para uma interessante análise sobre o boto.

12 As imagens desta seção são do portal de notícias G1: https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2017/noticia/boto-tucuxi-aposta-na-expressao-do-saire-para-seduzir-publico-e-jurados.ghtml. https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2018/noticia/2018/09/23/ritual-indigena-do-boto-tucuxi-clama-pela-preservacao-dos-rios-e-florestas.ghtml.http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2017/._Acesso em: 10/04/202.

Figura 8. Elementos religioso e indígena. Foto: G1 Santarém
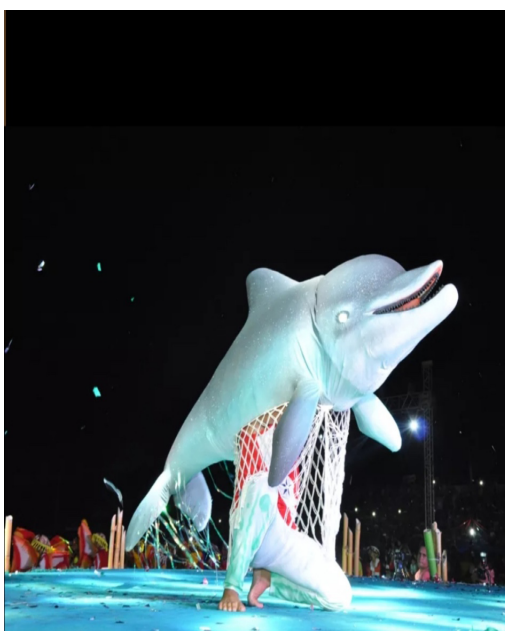
Figura 9. Boto tucuxi (boto animal). Foto: G1

Figura 10. Boto cor de rosa (boto animal). Foto: G1 Santarém

Figura 11. Sedução do boto-homem com a cabocla Borari. Foto: G1 Santarém

Figura 12. Sedução do boto-homem com a cabocla Borari. Foto: G1 Santarém

O boto-homem, o chapéu e o movimento observados durante a festividade e nas realidades das pessoas que frequentam a praia, assim como, no uso do chapéu no cotidiano dos nativos em suas experiências no âmbito do comércio e nas relações jocosas, mostram-nos agregados de delegações e atribuições de coisas humanas e não-humanas que emergem por meio da interação. É a partir do processo de inter-relações que o chapéu do boto pode agir, participar da vida social enquanto ator, ou seja, provocar eventos (LATOUR, 2012).

Outra possibilidade de interpretação sobre o uso do chapéu do boto e a importância do corpo nas experiências relatadas e nas descrições dos enredos sobre a encantaria, é introduzi-los na perspectiva das metáforas de pele. Catherine Allerton (2007), descreve a vida social e "secreta" dos sarongs usados por homens e mulheres na Ilha de Flores, na Indonésia, como "super-peles". Segundo a autora, os sarongs possuem capacidades de proteger, embrulhar, esconder, absorver substâncias e intenções, oferecem conforto, transmitem mensagem sociais e emocionais entre outros... proporcionando uma gama de possibilidade de conexões com os variados destinos e projetos de vidas individuais. As indumentárias utilizadas pelo boto-homem, turistas e nativos podem ser consideradas como um tipo de super-pele. O chapéu usado nas encenações do festival

e no cotidiano das pessoas passam por aspectos sensoriais e sensuais. Além desses aspectos, esse objeto e as demais indumentárias utilizadas pelo boto e outros usuários também são responsáveis pela manutenção do tráfego entre os dois mundos, o mundo dos encantados e o mundo dos humanos. Além disso, o chapéu enquanto vestuário é companheiro íntimo dos seus usuários, a sua ligação com a intimidade está atrelada ao corpo, as emoções (desejo) e as substâncias de seus próprios usufrutuários, assim como, são apreendidos como uma extensão do corpo do seu portador.

A maneira que o chapéu do boto é ordenado no mundo e o modo como os objeto nos ordenam são importantes para assinalar os fonemas presentes nos dizeres "olha o chapéu do boto" ou "lá vem o boto" do grupo de amigos no Rio Tapajós citado mais acima. São sons produzidos que ocupam uma posição de destaque entre o usuário e a encantaria (boto-homem). Já as indumentárias apresentadas delegam agências entre seus usuários e observadores, o chapéu do boto por exemplo, pode-se dizer que têm biografias, as pessoas o usam porque investem seus aspectos de suas próprias biografias no chapéu, assim como, os chapéus investem nas pessoas seus aspectos cosmológicos na biografia do seu usuário, ou seja, eles são investidos com personalidades e podem ter um impacto nas relações em que estão inseridos (HOSKINS, 2008). Outro ponto que pretendo destacar sobre chapéu do boto é o processo de objetificação, encanto, reprodutor cosmológico e agentividade (MILLER, 1954; GELL, 2005; BARRETO e OLIVEIRA, 2016; GELL, 2108). A objetificação do chapéu do boto está inserida nas tentativas dos interlocutores e demais personagens desenvolverem formas pelas quais constroem ou passam a entender a si próprio e o mundo a partir do uso do objeto e da encantaria. Assim, a objetificação dará forma à ideia de que o chapéu nos faz como parte do processo pelo qual os fazemos: "[...] externalizar-se como cultura e se reconhecer naquilo que foi criado. Eles objetificam" (MILLER, 1954: 99).

Já o encanto está presente no ato do uso, pois o chapéu carrega consigo a magia que transcende nossa ligação com a vida material e, nesse sentido, a encantaria é melhor expressada tanto pelo uso das indumentárias, quanto pelas performances corporais. O chapéu do boto não transmite seu poder de fascinação na tecnologia, e sim, na história que transmite. O encanto se expressa por meio da socialização dos seus usuários e observadores em uma rede de intencionalidade. Portar um chapéu que é usado pelo boto-homem, é transmitir ao seu observador ou observadora uma fascinação que o admira e enfraquecer o domínio de si. O poder ou a magia do chapéu do boto reside nos processos simbólicos e na cativação, este último produz um efeito de sermos incapazes de entender como as

indumentárias do boto-homem surgem no mundo dos humanos e como os humanos as utilizam para re(produzir) as suas biografias, isto é, o poder é especificamente visual (GELL, 2005). Por fim, o chapéu pode ser pensado como um objeto responsável pela reprodução cosmológica e agentividade nos/dos seus usuários. Em certos momentos as pessoas podem assumir atributos dos seus objetos, e ao mesmo tempo, os objetos podem assumir atributos do seu portador. Além do mais, o chapéu do boto pode receber um gênero, nome, história e função ritual. Para Janet Hoskins (2008) os objetos não assumem somente uma série de identidades diferentes como por exemplo, valor ancestral ou mercadoria, os objetos podem interagir com aqueles que o observa, usam e possuem. Em relação a sua morfologia está associada a arraia (Batoidea) não replica só as formas ou a sua aparência externa, mas a capacidade dos seres ancestrais ou míticos (a encantaria do homem-boto) de agirem sobre o mundo. Fazer o uso do chapéu do boto, por exemplo, seja na apresentação do festival ou na praia é, portanto, reatualizar as encantarias, os conhecimentos e as cosmologias. O chapéu e seus atributos podem ser apreendidos como sendo partes de mundos e corpos múltiplos que demarcam territórios ancestrais encontrados em um universo ameríndio (BARRETO e OLIVEIRA, 2016).

Considerações finais

Com efeito, a cultura material, principalmente as indumentárias presentes nas atualizações das encantarias amazônicas, nos revela um universo complexo de sistema ou redes de significados simbólicos, assim como outras formas e regimes de percepções do mundo (ou seja, ser/estar no mundo) que vão além de representações, signos ou símbolos. Pensar esses trajes e relacioná-los à sexualidade na Amazônia por meio da encantaria do boto-homem é um trabalho essencial. A cultura material está presente em nossas experiências, transmite-nos formas de habitar esse mundo, age, cria e produz intencionalidades nas existências das pessoas e criam linhas de devir. Assim, o vestuário do boto-homem não é apenas uma roupa silenciosa sem vida, mas nos mostra uma rede de significados importantes. Os exemplos citados no texto nos guiam no interior dessas redes ou teias de significados, são formas para indicar como as pessoas ordenam ou organizam o mundo por meio da materialidade, da paisagem e da encantaria que atravessam a sexualidade e o gênero na Amazônia.

Em suma, é importante propor outros modos de pensar o mundo, um mundo de múltiplas naturezas e corpos, um mundo em que a presa (a cabocla Borari e os banhistas) e o predador (boto-homem e o chapéu do boto) assumem, enquanto agentes transmissores e receptores, relações de comunicação e, também, consciência, intencionalidade e agência. Nesse sentido, não é a minha intenção pensar essas relações enquanto "ideologia venatória", mas em um processo presente em um mundo transformacional pelas ontologias amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), que nos mostram outras possibilidades de refletir sobre os estudos de sexualidade e gênero no Brasil. Assim, tanto o boto-homem, quanto o chapéu do boto, são concebidos como pessoas e objetos dotados de uma alma e/ou agência que lhes aferem atributos idênticos aos dos humanos (DESCOLA, 1997), dentre eles, desejo, sexualidade, ontologias e formas de pensar o mundo.

Referências

ALCALDE, Cristina. Between Incas and Indians Inca Kola and the construction of a Peruvian-global modernity M. **Journal of Consumer Culture**, 9 (1): 9-31, 2009.

ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. **Annual Review of Anthropology,** 45: 163–79, 2016.

ALLERTON, Catherine. The secret life of sarongs: Manggarai textiles as super-skins. **Journal of Material Culture**, 12 (1): 22-46, 2007.

ALVES, Daiana Travassos. **Ocupação indígena na foz do rio Tapajós** (3260-960AP): estudo do sítio Porto de Santarém, baixo Amazonas. Dissertação de mestrado defendida no PPGA-UFPA, 2012.

BARRETO, Cristiana e OLIVEIRA, Erêndira. Para Além de Potes e Panelas: Cerâmica e Ritual na Amazônia Antiga. **Habitus**, 14 (1): 51-72, 2016.

BARROS, Flávio. E a bota encantou o homem que dormia na rede. In: Souto, F. J. B. Duque-Brasil, R. D.; Soldati, G. T.; Ming, L. C. Costa-Neto, E. M. (Orgs.). **Quando pensa que não...** contos, causos e crônicas em Etnoecologia. 1. ed. Feira de Santana: Z-Arte Editora, v. 2, p. 143-145, 2016.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. **Cadernos de Campo.** n. 24. p.538-564, 2015.

BELAUNDE, Luisa Elvira. O estudo da sexualidade na etnologia. **Cadernos de Campo,** São Paulo, n.24. p. 399-411, 2015.

BRAH, Avtar. Diferença, Diversidade, Diferenciação. **Cadernos Pagu,** n. 26, 2006, p.329-376, 2006.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **Festa do Çairé de Alter do Chão.** 1.ed. Santarém: UFOPA, v.1: 160, 2016.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Comoslogia. In Faces Trópicos Úmido:

conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente. in: EDNA, Castro; FLORENCE, Pinton (Orgs). Editora CEJUP, Belém, 1997.

DOMINGUES, Bruno Rodrigues Carvalho. **Entre tradição, desejo e poder**: uma Amazônia cosmoerótica. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2019. 131p.

ERICK, Igor. (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). **Novos Debates,** v.5, n1-2: p.116-127, 2019.

ERICK, Igor. **Entre corpos, sensações e paisagens**: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia. Dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA, UFPA, 2020.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. **Concinnitas,** 8 (1): 42-63, 2005.

GELL, Alfred. **Arte e Agência.** Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU Editora, 2018.

GOLDMAN, Márcio. "Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica". **Etnográfica**, 10 (1): 159-173, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo (parte I).** Petrópolis: Vozes, 1995.

HOSKINS, Janet. *Agency, biography and objects*. *In:* Tilley, Christopher; Keane, Webb; Küchler, Susanne; Rowlands, Mike and Spyer, Patricia (eds.) ***Handbook of Material Culture*.** New York: Sage, pp.74-84, 2008.

INGOLD, Tim. ***The Perception of the Environment***: *essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida**: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos [online]. 18 (37): 25-44, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. *Where are the Missing Masses*? *The Sociology of a Few Mundane Artifacts*. *In:* Candlin, Fiona e Guins, Raiford (eds.) ***The Object Reader*.** Routledge, pp. 229-254, 2009.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba, Bauru: Edusc, 2012.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo.** 2ed. Tradução de Sonia M.S.Fuhrman. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LIMA, Deborah Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio solimões, amazonas). Revista **Teoria & Sociedade**, 2014.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Centro de Filosofia e C. Humanas, NAEA/UFPA, 1990.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material; trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 1954.

MIZRAHI, Mylene. O funk, a roupa e o corpo: caminhos para uma abordagem antropológica da moda. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 8, n. 1, p. 105-121, 2019.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2008.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia.** Rio de Janeiro: Jorge, p. 59-82, 2006.

SCHUTZ, Alfrad. Fenomenologia e relações sociais. In: Helmut R. Wagner (org). Rio de Janeiro: Zahar, SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia.** Rio de Janeiro: Jorge. 2006.

TILLEY, Chris. Space, Place, Landscape and Perception: phenomenological perspectives. In: **A Phenomenology of Landscape:** places, paths and monuments. Oxford: Berg, p. 7-34, 1994.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Ed. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, v.2, n.2 p. 144, 1996.